

ARENT VAN NIEUKERKEN Universiteit van Amsterdam

**ŚWIAT „QUIDAMA” I PERYFERYJNA PERSPEKTYWA SYNA
ALEKSANDRA Z EPIRU A OBRAZ RZYMU WE FRANCUSKIEJ
HISTORIOGRAFII POŁOWY XIX WIEKU (JEAN-JACQUES AMPÈRE,
AMÉDÉE THIERRY)**

1

Quidam, długi poemat Cypriana Norwida o Rzymie czasów cesarza Hadrianiana, zaczyna się od epizodu brzemiennego w akcenty autobiograficzne. Z jednej z zacofanych prowincji imperium, przeżywającego szczytowy okres rozkwitu, młody człowiek „mieszanej” krwi przybywa stakiem do Puteoli, portu nad włoskim brzegiem Adriatyku: „Grek był, lecz matki ród się wiódł z Iliru” (PW-3 81)¹. Młody przybysz z obszaru obecnie znanego pod nazwą Bałkanów dołącza do „konnej i gwarnej [...] karawany” (PW-3 81) i po kilku dniach trafia do stolicy starożytnego świata. „Syn Aleksandra z Epiru” (nigdzie w poemacie nie dowiadujemy się, jak miał on na imię), żądny wiedzy i ambitny, stopniowo poznaje intelektualną i artystyczną śmietankę Wiecznego Miasta, wprawia się w sztuce i nauce (u greckiego filozofa Artemidora), zakochuje się w pięknej i utalentowanej „improvizatorce” Zofii z Knidos, ostatniej (według Artemidora) przedstawicielce starożytnej Hellady, pozbawionej może energii, ale wciąż jeszcze uroczej². Zofia oczarowuje nie tylko syna Aleksandra, lecz także samych Rzymian, potomków rzymskiego wodza Lucjusza Mummiusza, który w roku 146 p.n.e. zrównał Korynt z ziemią³. Skomplikowana relacja między Grecją a Rzymem, na którą składają się zarówno ucisk, jak i fascynacja, jest jednym z głównych tematów *Quidama*. Zmieniający się w miarę upływu czasu stosunek Rzymian do Grecji wyraża najlepiej – w rozmowie z Koryntczykiem Artemidorem – sam cesarz Hadrian:

¹ W ten sposób odsyłam do *Pism wszystkich C. Norwida* (Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 1–11. Warszawa 1971–1976). Ponadto używam skrótu T = A. Thierry, *Tableau de l'Empire Romain depuis la fondation de Rome jusqu'à la fin du gouvernement impérial en Occident*. Paris 1862. Pierwsza liczba po łączniku oznacza numer tomu, a następne – stronicę.

² Zofia z Knidos trochę przypomina bohaterkę epopei prozą *Les Martyres* F. R. Chateaubrianda, Cymodocée, która jest późną potomkinią Homera (akcja tego poematu rozgrywa się na początku III wieku n.e.) i śpiewem stara się ożywić pogańską przeszłość.

³ O zburzeniu Koryntu zob. wiersz C. Norwida *Profan* z poematu *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem* (PW-3 533–534).

„Hellada! – wy ją znacie, tak, z narowu,
Jam odgadł – ja ją podnoszę i lecę.”
[.]
„Grecji ja uczę ludy: od Eufratu
Aż do Brytańskiej wyspy – ja to stara
Helladę dzisiaj pokazuję światu!” –

„Przez nią jest światło” – Koryntczyk rzekł z wiarą. [PW-3 182]

Właśnie na linii dziejowych napięć zachodzących między różnymi kulturami poemat (według samego autora „przypowieść”) nabiera znaczeń dodatkowych, które przekładają się na ocenę współczesnych Norwidowi procesów cywilizacyjnych. Owe znaczenia są jednak zwykle zaszyfrowane – wynikają z analogii. „Młodzian z Epiru” utrzymuje np. stosunki z żydowską społecznością Rzymu, a zwłaszcza z otoczoną aurą tajemniczości Magiem Jazonem⁴. Grupa uczniów Maga szykuje inspirowane sekretnie przez niego nowe powstanie w Judei. Jeden z nich, Barchob (Bar Kochba, „syn Gwiazdy”), w którym Mag rozpoznał przyszłego mesjasza, będzie przywódcą tego ostatniego żydowskiego zrywu „narodowego”. Można przypuszczać, że do pewnego stopnia ów wątek odzwierciedla specyficznie polskie spory toczące się wokół tematu utraty niepodległości i stanowi komentarz do ówczesnych dyskusji o sposobach jej odzyskania⁵. W chwili przedśmiertnej Mag Jazon staje się świadkiem ukrzyżowania Chrystusa, przy czym u Norwida wizja ta jest – inaczej niż w przypadku Mickiewiczowskiego mesjanizmu – pozbawiona akcentów „narodowych”.

Paradoksem (choć zapewne pozornym) wydaje się zakulisowa obecność wyznawców Chrystusa w poemacie. Są oni – z wyjątkiem monologu ogrodnika po zabójstwie młodzieńca z Epiru – pokazywani z zewnątrz, zwłaszcza z perspektywy syna Aleksandra, poszukiwacza mądrości. Może to dziwić ze względu na istotną rolę, jaką odgrywa w tym utworze chrześcijaństwo. W chrześcijańskiej historii zbawienia okres Hadriana nabiera charakteru przełomowego, choć protagoniści poematu nie są tego w pełni świadomi – w najlepszym wypadku ów przełom przeczuwają. Szczególną zaś zdolność przeczucia ma młodzieniec z Epiru, którego w porównaniu z innymi postaciami cechuje niedookreśloność duchowa, wahanie się między różnymi tradycjami i kulturami⁶. Rzymscy chrześcijanie gromadzą się jeszcze w katakumbach, lecz ich wiara promieniuje już na otoczenie. Rozterki syna Aleksandra pokazują, że tylko ofiarne naśladowanie Chrystusa, „Boga-człowieka”, może nappełnić jego własne życie sensem, choć aż do końca poematu błąka się on omackiem wśród ulic i gmachów, które są rzeczywiste, ale którym brakuje odniesienia do czegoś innego niż one same. Miejsca te wydają się kulisami spektaklu z bezpowrotnie minionej przeszłości, powierzchnią bez głębi.

⁴ Badacze dostrzegli jego podobieństwo do A. Mickiewicza, a może także do A. Towiańskiego; Norwid, porównując Maga Jazona z Artemidorem, przeciwstawia „uroczystość” pierwszego z nich „wzniosłości” drugiego (PW-3 128).

⁵ Wielokrotnie zwracano uwagę na relację między wizerunkiem Żydów w poemacie a polską tradycją powstańczą i emigracyjną. Niedawno przypomniał ten kontekst R. Fieguth (*Zaproszenie do „Quidama”*. *Portret poematu Cypriana Norwida*. Kraków 2014, s. 27): „Rzeczników idei powstania, w tym Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego, prefigurują w poemacie Żydzi”.

⁶ Fieguth (*ibidem*, s. 78) pisze, że syn Aleksandra odgrywa częściej rolę „widzącego innych niż widzianego przez innych”. Wydaje się, że właśnie dlatego blisko mu do „autora-naratora”.

Tylko sami Rzymianie, a zwłaszcza część arystokratów (np. Lucius Pomponius), którzy przede wszystkim oddają się zabawom (sztuka i filozofia są dla nich również rozrywką⁷), zadowalają się ową barwną powierzchnią życia, dziwnie kontrastującą z bielą wiecznie kopiowanych popiersi Hadriana. W odróżnieniu od syna Aleksandra (świadczą o tym rymowane notatki z jego dziennika), rodowici mieszkańcy Wiecznego Miasta nie zdają sobie bowiem sprawy, że rzymskie społeczeństwo nie jest już zdolne do dalszego rozwoju, przynajmniej nie o własnych siłach. Przypadkowa śmierć głównego bohatera poematu to symbol tej wewnętrznej pustki cywilizacyjnej. Kiedy kapłani prowadzą świętego byka na rytualne zarżnięcie (chodzi tu prawdopodobnie o jedno ze wschodnich wierzeń, importowanych do Rzymu jako uboczny skutek podboju Egiptu i Syrii), kapłański sługa potraca syna Aleksandra. Ten obezwładnia go trzymając „pod nogą” (PW-3 211). Ów żywiołowy akt samoobrony przed „Kapłanem” budzi gniew zabobonnego tłumu. Interweniuje rzymska policja – setnik każe młodzieńcowi puścić napastnika, ale sługa sam mu się już wyrwał i uderza go toporem. Śmierć ta jest więc zupełnie przypadkowa i prozaiczna. Wynika z porywczego charakteru syna Aleksandra, który wcześniej skłonił go do dawania chleba sądzonym przez pretora chrześcijanom. Konająca ofiara doskonale zdaje sobie sprawę z bezsensowności owej śmierci:

Trup się po bruku przeciągnął płaszczyźnie,
Podając rękę ku niebu, jak w chwili,
Gdy naciągany luk ci się wyśliznie –
I rzekł: „Na targu – konać – jak w ojczyźnie
Konać – wyśmiewa się z siebie ironia”. [PW-3 211]

Nieoczekiwana śmierć syna Aleksandra nie jest zatem bohaterskim czynem sakralnym, świadomym oddaniem własnego życia w zamian za cudze, lecz ujawnia stopień zapomnienia o *sacrum*, jaki – mimo istnienia mnóstwa obrządków i wierzeń – charakteryzuje rzymskie społeczeństwo. Zwraca na to uwagę ogrodnik, przygodny świadek tej sceny. Interpretuje on śmierć młodzieńca jako odwrócenie ofiary Abrahamowej, kiedy to w ostatniej chwili Bóg zastąpił kozłąciem Izaaka, mającego zginąć z ręki własnego ojca. Ironicznym kontrapunktem do tego kontekstu jest wcześniejsze twierdzenie Hadriana w rozmowie z Artemidorem: cesarz uważa, że – przyczyniając się do ubóstwienia Antinousa – posunął się nawet dalej niż hebrajski patriarcha (PW-3 182) i uwydatnił prawdziwe znaczenie ofiary Abrahama (zobaczmy później, że stosunek Hadriana do religii monoteistycznych odzwierciedla perspektywę XIX-wiecznej mitologii porównawczej, a także teologii krytycznej). Rzecz jednak w tym, że rzymski lud i „urzędnicy” religijni nie potrafią odczytać znaków zaszyfrowanych w rzymskiej współczesności:

[...] co znaczy skonanie
Młodzieńca tego, kiedyś się dowiecie –
Którzy jesteście ślepi Kainanie,
Rozbijający braterstwo na świecie,
Obrazy stawiać własnego zbłąkania

⁷ Fieguth (*ibidem*, s. 123) określa tego „moralnie zdegradowanego szlachcica rzymskiego” jako starożytnego „dandysa” (choć raczej nie można go uznać za dandysa w sensie Baudelaire’owskim – obca mu jest dekadencja rozumiana jako poczucie marnośći czasów).

Czynami, z których każdy was odsłania –
I jako scena w teatrum naucza,
Do prawd zakrytych by szukano klucza – [...] [PW-3 212]

Chodziłoby tu o nową lekturę rzeczywistości, pozwalającą dostrzec sakralny wymiar bycia w życiu codziennym, którego areną („teatrum”) są ulice wielkiego miasta, owa powierzchnia rzeczywistości. Młodzieniec z Epiru jest do pewnego stopnia – jako poszukiwacz mądrości – otwarty na *sacrum* (zastanawia się nad jego niedostępnością, nad pustką egzystencjalną Rzymu), ale to właśnie on ginie w konfrontacji ze ślepą przemocą. Ofiarność jego przypadkowej śmierci zostaje jednak dostrzeżona tylko przez ogrodnika, dla którego każde ludzkie istnienie jest święte, lecz interpretację tego chrześcijanina natychmiast odrzucają inni świadkowie incydentu – Grecy, Żydzi i Rzymianie. Życie toczy się dalej. Nie ma na razie mowy o jego przeobrażeniu i uświęceniu.

Takie przeobrażenie mogłoby tchnąć nowego ducha w różnorodne społeczeństwo Wiecznego Miasta, ale w *Quidamie* nie dochodzi do odrodzenia Rzymu i rzymskiego świata. Zakończenie „przypowieści” jest ponure. Zofia z Knidos zostaje otruta (prawdopodobnie przez „diwę” Elektrę, kochankę Pomponiusa, zazdrosną o piękną Greczynkę⁸). Artemidor, który staje się świadkiem śmierci Zofii („Och! niżli pójde precz – wygnaniec rzecze – / Trzebaż mi było ostatnią z Hellady / Pożegnać pierwej? [...]” [PW-3 229]), musi zaś z innymi filozofami opuścić stolicę imperium, choć wcześniej został uhonorowany przez samego cesarza – Hadrian przyjął go w swej willi. Maga Jazona (również tą egzotyczną postacią interesuje się oświecony władca) spotyka jeszcze gorszy los. Kiedy widzi się on z posłańcem od „syna Gwiazdy” (Bar Kochby), rzymscy żołnierze wdzierają się do jego mieszkania. Po odczytaniu edyktu wygnania przez liktora mędrzec ma wizję Męki Pańskiej. W tej samej chwili, popchnięty przez żołdaków, przewraca się i umiera. Banicja okazuje się wspólnym losem filozofów (do których zaliczano mędrców żydowskich) i chrześcijan. Zakończenie poematu opisuje dwa pogrzeby: Zofii z Knidos, której zwłoki zostają spalone na stosie, i Maga Jazona, pochowanego w grocie. W tym czasie Pomponius opuszcza Wieczne Miasto, by wziąć udział w wyścigach konnych. Kiedy mija miejsce owych dwóch pogrzebów, odwraca głowę od uczestniczących w nich ludzi:

„Nie mieszajże mnie – odparł – z wygnańcami” [PW-3 231]

„Pomóż grześć starca, odpoznaj Barchoba!”

– Gdy grzywy poświst i szelest klamidy

Zdawał się odrzec: „Nie znałem was – Żydy!” [PW-3 232]

Powstanie Bar Kochby miało się skończyć porażką, nie ustępującą w niczym katastrofie pierwszego zrywu żydowskiego, opisanego przez Józefa Flawiusza (ale dzieje się to poza światem przedstawionym poematu, choć nie poza horyzontem zaprojektowanego w tekście odbiorcy idealnego).

⁸ Zob. PW-3 200: „W tym mówieniu / Jest coś, co nie wiem» – Elektra odrzecz / Z iskierką blasków niezwykłych w spojrzeń. / Na co wręcz Lucius Pomponius: »Nie przeczę.« / I wstał, lecz widno było mu z tym rażniej, / Iż czuł, że zazdrość tej aktorki drażni”. Elektra wysłała Zofii list od Pomponiusa (który sama napisała) i dołącza leki – rzekomo od Maga Jazona. Leki te okazują się zatrute.

Istotny element świata *Quidama* stanowią pospolite uczucia ludzkie, takie jak nuda, zazdrość, próżność i poczucie upokorzenia. Rzuca się w oczy, że prawie wszystkie są negatywne; za jedyną ich przeciwwagę można uznać rozzarowanie – sentyment nieco bardziej szlachetny, zakładający wiarę w jakąś formę ideału, ale jednak też nieprzychylny. To właśnie owe negatywne uczucia kształtują zewnętrzną akcję poematu. Zazdrosna jest nie tylko diwa Elektra, lecz także – choć inaczej – syn Aleksandra z Epiru. Wracając ze spotkania u Zofii, młodzieniec odczuwa rozpacz z powodu jej obojętności wobec niego („Czemu? – że jedno zimne go spojrzenie / Jak włóćni poszturch na skroś nie przebiło”. PW-3 207). Po drodze natrafia przypadkowo na sobowtór Barchoba (prawdziwy Barchob pojechał do Judei, gdzie stanął na czele powstańców). Młody Żyd oczywiście go nie rozpoznaje. Rozdrażnienie tym incydentem sprawia, że reagując na przypadkowe szturchnięcie, syn Aleksandra wszczyna wspomnianą już kłótnię z jednym ze sług kapłańskich, który, wyrwijąc mu się, zabija go toporem. W tych łańcuchach przypadkowych i prozaicznych zdarzeń nie ma wprawdzie bezpośrednich związków z *sacrum* („święty wół” reprezentuje tylko jego pozór), ale owa nieobecność *sacrum* w egzystencjalnym labiryncie, uwitym z „ludzkich [...] żywotów” (PW-3 206), nie kończy sprawy. Inaczej mówiąc: przestrzeń *Quidama* charakteryzuje się brakiem czegoś, co powinno w niej być i co zaznacza się poprzez swoją nieobecność (jednocześnie cały poemat daje się spójnie interpretować na poziomie immanencji – dotyczy to zarówno akcji, jak i sporów między wierzeniami oraz tradycjami kulturowymi). Poczucie braku ujawnia się poprzez niewystępowanie pozytywnych stanów duszy. Przypadkowość śmierci protagonistów *Quidama*, którzy swoimi postawami wykraczają poza konwencje epoki (dotyczy to zwłaszcza syna Aleksandra), świadczy nie tylko o marności tych ucywilizowanych, ale jałowych czasów, lecz także o konieczności odnowy.

Owa odnowa nie może jednak stanowić prostej kontynuacji tego, co jest, ani – tym bardziej – być powrotem do przeszłości. Musi stanowić nowy początek (przynajmniej w sensie egzystencjalnym – nie chodzi tu bowiem o obrazoburcze przeczenie tradycji). Jedynym potencjalnym kandydatem mogącym przyczynić się do takiej odnowy jest syn Aleksandra z Epiru, poszukiwacz mądrości (Mag Jazon, Zofia z Knidos i Artemidor są zbyt mocno zakorzenieni w swych obumierających światach). Tylko on odczuwa okres panowania Hadriana nie jako schyłek czegoś, co kiedyś było żywe, ale coraz bardziej jałowicie (Grecja Zofii z Knidos), nie jako syntezę osiągnięć poprzednich epok i kultur (postawa cesarza i jego pomysł, by „Každy wiek inną wyrazić budową” (PW-3 98)), lecz jako fazę nieokreśloności rozgrywającą się „Pomiedzy świtem a nocy zniknięciem” (PW-3 89) albo też „W czas tajemniczej bladeści księżycy” (PW-3 186). Drobiazgowo bogactwo opisów krajobrazów przesilającej się nocy, pośród których błąka się syn Aleksandra, łączy perspektywę narratora z równie szczegółowym przedstawieniem stanu duszy protagonisty-„Quidama”. Wieloaspektowy, składniowo złożony opis południowej nocy odzwierciedla jego bujną wyobraźnię, zapłodnioną przez zwątpienie o teraźniejszości (z przyczyn prywatnych i ogólnych). Z tego powodu śmierć młodzieńca z peryferii imperium nabiera znamion mimowolnej ofiary. Stanowi symbol dojrzewania nowego pośród starego – wynik procesu dochodzenia do świadomości, ujawniającego swój sens dopiero *ex post*. Kosztem tego przeobrażenia są rozzarowanie i rozpacz tych, którzy najbardziej się do niego przyczynili, zmierzając do owego celu,

lecz sami go już nie zobaczą. Prawda dzieje się w nich, chociaż bez ich wiedzy. Syn Aleksandra (i jemu podobni) mógłby wyobrazić sobie ową lepszą przyszłość, gdyby przeżył, ale jego wrażliwość, dzięki której wykracza poza wąską perspektywę własnej epoki, skazuje go na niezrozumienie przez wszystkich (nawet przez siebie samego).

Ogrodnik, który przywołując biblijne konteksty, tłumaczy bezsens jego śmierci, różni się od innych występujących w poemacie postaci – Artemidora, Zofii i Jazona – tym, że właściwie nic nie wiadomo ani o jego codziennej egzystencji, ani o życiu wewnętrznym. Wydaje się on czymś w rodzaju *deus ex machina*: ma narzucić czytelnikom wyższą perspektywę historii zbawienia, ale właśnie ta jego wypowiedź rozmija się z tym, co w poemacie najważniejsze, a mianowicie przedstawia od wewnątrz (o ile to możliwe) sytuację egzystencjalną człowieka tkwiącego „pomiędzy” dwiema określonymi rzeczywistościami, przy czym właśnie owa chwiejność okazuje się najbardziej realna. Wybór Norwida, by skupić się w *Quidamie* na postawie duchowej rozterki (choć sam poeta był wierzącym chrześcijaninem), jest wyjątkowo ciekawym eksperymentem egzystencjalnym, pozwalającym połączyć świat przedstawiony poematu ze współczesnym autorowi światem, który w odczuciu bardziej wrażliwych rówieśników Norwida odznaczał się podobną chwiejnością.

2

Rzymski poemat Norwida należy do licznej rodziny XIX-wiecznych tekstów europejskich opowiadających o cesarskim okresie starożytności rzymskiej. Tematyka ta fascynowała twórców tak różnych jak François René Chateaubriand (*Les Martyres*)⁹, Joseph von Eichendorff (*Lucius*)¹⁰, Apollon Nikołajewicz Majkow (*Tri smier-ti, Dwa mira*), Charles Leconte de Lisle (i w ogóle przedstawiciele francuskiego parnasizmu), Walter Pater (*Mariusz epikurejczyk*), a przede wszystkim – w polskim romantyzmie – Zygmunt Krasiński, którego dramat *Irydion* stanowi mimo znacznych różnic (ale może właśnie o to chodziło) najbliższy kontekst *Quidama*¹¹. Sytuacja Żydów w Rzymie była zaś tematem powieści Elizy Orzeszkowej *Mirtala*, napisanej kilka lat po śmierci Norwida i zakończonej obrazem swoistego pogromu¹². Można by wymienić wiele innych – dziś często zupełnie zapomnianych – utworów XIX-wiecznych nawiązujących do epoki cesarstwa w dziejach Rzymu.

Wszystkie te dzieła mają jedną cechę wspólną; stanowią pośredni, mniej lub bardziej świadomy komentarz do czasów, w których powstały. Pod tym względem poemat Norwida („przypowieść” według samego autora) odróżnia się jednak znacznie od innych współczesnych przedstawień imperialnej stolicy. Główną przyczyną tej odmienności jest sytuacja narracyjna, a zwłaszcza fokalizacja. Czytelnik *Quidama* patrzy na zdarzenia i miejskie krajobrazy z rozmaitych perspektyw, ale punkt

⁹ E. Feliksiak (Norwidowe „*Quidam*”, czyli *przypowieść o ludziach i kamieniach*. „*Studia Norwidiana*” t. 26 (2008), s. 32) wspomina o znaczeniu najbardziej znanego dzieła Chateaubrianda *Le Génie du christianisme*.

¹⁰ Zob. Fieguth, *op. cit.*, s. 232.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 281–286.

¹² Ważnym kontekstem powieści Orzeszkowej były rozruchy antyżydowskie po zabójstwie cara Aleksandra II, gdy w Warszawie doszło do pogromu.

widzenia syna Aleksandra wydaje się uprzywilejowany. Jego monologi wewnętrzne przechodzą na ogół płynnie w refleksję odautorską (i *vice versa*), przy czym narrator wydaje się *alter ego* protagonisty¹³, choć znacznie więcej od niego wie. Nie można wprawdzie uznać go za narratora wszechwiedzącego – bo to sam czytelnik, odpowiednik zaprojektowanego autora „wirtualnego” po stronie odbioru tekstu, musi rozpoznać relację między przypadkową śmiercią syna Aleksandra a „ekonomią zbawienia”. Jedyнным sposobem, w jaki może tego dokonać, jest utożsamienie się z poczuciem zagubienia nurtującym młodzieńca z Epiru. Spróbujmy ustalić egzystencjalne warunki jego światoodczucia.

Dla syna Aleksandra horyzont bycia jest zasłonięty przez determinizm, który zdaje się określać przyszłość Rzymu. Inaczej mówiąc: imperium za czasów Hadriana to z punktu widzenia mieszkańców wieczna teraźniejszość, pozbawiona przyszłości w sensie wszelkich zmian jakościowych (czy raczej: skoków w sensie Kierkegaardowskim). Jako „wieczna teraźniejszość” stanowi ono doskonałe podsumowanie przeszłości, tzn. ogółu tradycji kulturowych poprzednio istniejących w „świecie rzymskim” (składającym się z europejskich i bliskowschodnich krajów śródziemnomorskich), które objawiają swą częściowość wobec zaproponowanej przez Hadriana idei imperialnej „całościowości”. Nieprzypadkowo cesarz, chcąc odświeżyć wszystkie tradycje kulturowe, przedstawia się w rozmowie z filozofem Artemidorem jako starożytny reprezentant popularnej w XIX wieku „mitologii porównawczej” (*mythologie comparée*) – jego rozważania o Chrystusie przypominają trochę początki teologii krytycznej¹⁴, traktującej elementy cudowności w ewangelichach jako wynik mityzacji zdarzeń historycznych („Mniemam – że i ta Chrześcijańska doktryna / Nie jest w swej pierwszej legendzie. [...]”. PW-3 183). Taka postawa, którą można by interpretować jako pośrednie usprawiedliwienie aktów podboju, dokonanych przez Rzym – sugeruje, że dotychczasowe tradycje mają jedynie wartość względną wobec nowej, zwieńczającej je całości. Jeżeli sam Rzym i jego cywilizacja są uprzywilejowane, to nie w sensie jakichś szczególnych wartości ideowych, które stworzyło Wieczne Miasto, lecz dzięki jego roli siły integracyjnej – początkowo brutalnej (przykładem Mummiusz, obracający Korynt w perzynę). W takiej rzeczywistości tradycje kulturowe, które nie akceptują własnej podrzędności i sprzeciwiają się rzymskiemu projektowi integracyjnemu, nie uzyskują prawa obywatelstwa. W *Quidamie* dotyczy to głównie judaizmu, a także rodzącego się w jego łonie chrześcijaństwa. Rzecz jednak w tym, że mniej lub bardziej świadome ujęcie własnej rzeczywistości jako punktu dojścia i podsumowania dziejów jest postawą z zasady niehistoryczną. Nie pozwala dostrzec zmian zachodzących w absolutyzowanej teraźniejszości. Owa chwiejność, ukrywająca się pod gładką powierzchnią rzymskiego bytu, daje się odczuć tylko w dziedzinie snów i marzeń. Właśnie dlatego syn Aleksandra żyje w tej nie do końca określonej sferze (stąd uprzywilejowany status monologu wewnętrznego w poemacie). Młodzieniec okazuje się typowym przykładem

¹³ Na tę dość oczywistą bliskość często zwracano uwagę. Po raz ostatni uczynił to Fieguth (*op. cit.*, s. 94).

¹⁴ Głównym reprezentantem teologii krytycznej był D. F. Strauss (1808–1874). Jego dzieło *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* zostało dość wcześnie (t. 1 (1839), t. 2 (1853)) przełożone na francuski (przez pozytywistę É. Littrégo) i wywołało ostre spory między teologami, historykami i filozofami.

„kapłana bezwiednego / I niedojrzałego” (jak w wierszu *Sfinks [III]* (PW-2 33)).

Zaprojektowany w tekście czytelnik zdaje sobie jednak sprawę, że w owym – na pierwszy rzut oka doskonałym – świecie imperialnym miały już wkrótce wystąpić złowieszcze symptomy dekadencji. Świadomość ta wiąże się z obrazem Rzymu znanym odbiorcom *Quidama* z ówczesnej historiografii. Taka „schyłkowa” interpretacja epoki Hadriana i jego bezpośrednich następców utrzymała się w drugiej połowie XVIII wieku za sprawą Edwarda Gibbona¹⁵. Angielski historyk rozpoczyna wprawdzie swoje słynne dzieło *The Decline and the Fall of the Roman Empire* entuzjastycznym opisem czasów tzw. dobrych cesarzy (od Nerwy do „dwóch Antoninów”)¹⁶, ale ów zabieg kompozycyjny sugeruje, że z takiego szczytu można już tylko schodzić. Gibbon uważał, że chrześcijaństwo odegrało decydującą i ujemną rolę w tym procesie dekadencji¹⁷. Owe objawy można jednak rozumieć inaczej w kontekście chrześcijańskiej historii zbawienia. Nabierają one wtedy bardziej pozytywnej wymowy jako zjawiska towarzyszące dojrzewającemu przełomowi moralnemu. Tak dzieje się np. w *Irydionie* Krasińskiego, natomiast w przedmowie do *Przedświ-tu* trzeci wieszcz łączy poczucie zwątpienia religijnego wobec „zupełnego obalenia [przez filozofię] zasad politeizmu” z ukazaniem duchowego wyjałowienia Rzymu, który – „choć rozdarty sam w sobie i już własnej nie mający idei” – „zwycięża, gromi, podbija wciąż – i staje się wreszcie człowiekiem jedynym tylko, któremu na imię Juliusz Cezar – a człowiek ten ziemię nauczy jedności i wspólności” (choć „na pozór wojnami ją skałeczy”)¹⁸. Krasiński opisuje tu moment przed cudownym przełomem, tzn. narodzinami Chrystusa. Warunkiem (albo może raczej paradoksem ekonomii zbawienia) jest zniesienie granic między ludami i narodami poprzez rzymski podbój:

granit plemion nie znających siebie zetrze na piasek jeden, ten sam, gładki i równy, jednego uniwersalnego państwa! [...] – On [tj. Cezar] świat przywiódł do materialnej jedności, bez której żadne słowo życia rozejść się nie może – on ziemię, znaną podówczas, zamienił w jeden wielki i szeroki gościniec¹⁹.

W *Quidamie* autor przejmując wizję Rzymu jako siły skupiającej się na stwarzaniu „materialnej jedności”. Obrazowi „piasku jednego, tego samego, gładkiego i równego” u Krasińskiego odpowiada zaś u Norwida charakterystyka „materialistycznej” filozofii za czasów Hadriana:

A jako bywa wśród ległych ogromów
Myśli lub ciała, że w proch się trą nikły –
Tak już rozgłośnie systemy-atomów
Brzmiały: te zawsze jedno znaczyć zwykły! –
Znaczyć – co znaczy na zimnej miednicy
Popiół, gdy mirry braknie w kadzielnicy. [PW-3 138]

¹⁵ Pisze o tym M. Karłowicz w *Antycznym Rzymie Norwida* (Poznań 2016, s. 69), najpełniejszym dotąd opracowaniu starożytnych zainteresowań autora *Quidama*.

¹⁶ E. Gibbon, *The Decline and the Fall of the Roman Empire*. T. 1. New York 1995, s. 1.

¹⁷ Zob. *ibidem*, rozdz. 15: *The Progress of the Christian Religion, and the Sentiments, Manners, Numbers, and Condition of the Primitive Christians. Ceremonies, Arts, and Festivals*.

¹⁸ Z. Krasiński, *Dzieła literackie*. Wybrał, notami i uwagami opatrzył P. Hertz. Tekst przygotowała do druku i indeksy zestawiała A. Skarżyńska. T. 1. Warszawa 1973, s. 141, 142.

¹⁹ *Ibidem*, s. 143.

Autor *Quidama* jednak w sposób istotny zmodyfikował to przedstawienie. Przede wszystkim Norwid nie uznaje koncepcji przesilenia („*Umschlag*”), przejętej przez Krasińskiego z historiozofii heglowskiej. Przecież narodziny, życie i męczeńska śmierć Mesjasza początkowo nie zmieniły biegu dziejów. Po zabójstwie Juliusza Cezara i po latach wojen domowych Oktawian August odnowił imperium, a kiedy założona przez niego dynastia wygasła w wyniku samobójstwa Nerona, po krótkim okresie zamieszania (i mimo powstania w Judei) porządek został szybko przywrócony. Nastąpiła wychwalana przez Gibbona epoka rozkwitu gospodarczego i kulturalnego pod berłem „cnotliwych cesarzy”. Po „złotym wieku” przyszedł „wiek srebrny”. Tak więc się zdawało, że przełom w historii imperium się opóźnił, choć z perspektywy ekonomii zbawienia z chwilą narodzin Chrystusa dziejom został nadany kierunek (i zadany indywidualnym ludziom – „osobom”). Norwid skupia się w *Quidamie* nie tyle na samym przełomie, ile na jego następstwach, które dokonują się w ukryciu, w ciemności (wiadomo z wiersza *Rzecz o wolności słowa*, że dla Norwida ciemność to żywioł, któremu autor – „słowo greckie, ciemne i magiczne” (PW-3 594) – próbuje „wydrzeć” światło). Znowu trzeba tu zwrócić uwagę na uprzywilejowany status nocy, mroku i snów w *Quidamie*. Po nocy następuje zaś brzask, moment wahania się między mrokiem a światłem dziennym.

We wstępie do *Przedświtu* Krasiński porównuje czasy upadku republikańskiego Rzymu z rewolucją francuską („Zerwały się cienie Mariusza, Sulla, Katyliny pod krwawą postacią Dantona, St.-Justa, Robespierre’a”²⁰). Odpowiednikiem Juliusza Cezara okazuje się Napoleon. W obu wypadkach „całkowite i świętsze przeobrażenie” świata wymaga, by stary porządek stopniowo „wyczerpał się”, „zaprzeczył się”, choć autor *Irydiona* lepiej ocenia „chrześcijańskiego cesarza, wyższego całą ubiegłą epoką od poprzednika”, stylizując go na męczennika umierającego „na skale wygnania”²¹. Poemat („przypowieść”) Norwida wyciąga wnioski z historiozofii zaprezentowanej w przedmowie do *Przedświtu* i ukazuje czasy bezpośrednio po przełomie, kiedy stary świat stopniowo się wyczerpuje. Epoka „dobrych cesarzy”, do których należał też Hadrian (choć jego reputacja nigdy nie była porównywalna z wojskową sławą Trajana i filozoficzną cnotą Marka Aureliusza), okazuje się odpowiednikiem okresu panowania Ludwika Filipa, a zwłaszcza Napoleona III. Łączy ją z nimi zmagania między dawnym a nowym, przy czym owo nowe nie jest jeszcze w pełni uświadomione, jakkolwiek stare przedstawia się już w postaci negacji: zaprzecza czemuś nieokreślonemu, ale dającemu się przeczuć, wiszącemu w powietrzu. Sam duch negacji stracił swą ostrość. Wszystko w takich epokach wydaje się niejasne i chwiejne. Celem *Quidama* jest więc oddanie doświadczenia niepewności egzystencjalnej, wahania się między wrażeniem, iż „historia się skończyła” (jak w wierszu *Socjalizm* z cyklu *Vade-mecum*), a podskórnym zwątpieniem o vitalności i trwałości istniejącego porządku. *Quidam* próbuje przedstawić ten stan duszy i jego wewnętrzna sprzeczność w taki sposób, by odbiorca mógł się z nią utożsamić.

Uczuciową identyfikację z sytuacją człowieka żyjącego w epoce przejściowej, nieświadomego, czy wynikiem tego przełomu będzie cywilizacyjny regres, czy – przeciwnie – postęp, utrudnia odbiorcy fakt, że wie on, jak potoczą się dalsze dzie-

²⁰ *Ibidem*, s. 144.

²¹ *Ibidem*.

je Rzymu (mniej o to, czy ma życzliwy, czy też negatywny stosunek do ostatecznego zwycięstwa chrześcijaństwa). Możliwość utożsamienia się z takim człowiekiem „wśród czasowych mętów / Zawiei, mroku pełnej i lyskania” (PW-3 189), którego bohaterstwo polega na tym, że nie traktuje on teraźniejszości jako czegoś absolutnego, daje się jednak pod względem egzystencjalnym pośrednio odtworzyć, a mianowicie poprzez odniesienie wątków poematu do własnych czasów czytelnika, które przedstawiają mu się w aspekcie podobnej nieokreśloności i niedokończoności. Takiego rodzaju rekontekstualizacja byłaby naturalna dla odbiorcy żyjącego w okresie kolejnych rewolucji (1830, 1848) i częściowych restauracji (Napoleon III), poszukującego sensu zdarzeń, o których nie wie, czy z późniejszej perspektywy okażą się błahymi, choć hałaśliwymi incydentami, czy też zapowiedziami dalszego ciągu prawdziwego przełomu. Właśnie pod tym względem *Quidam* jest specyficznie Norwidowską „przypowieścią”. Śladów pozwalających odnieść świat Hadriana do rzeczywistości wysoko rozwiniętych społeczeństw europejskich połowy XIX wieku trzeba poszukiwać na marginesach powieściowej narracji. Mówi o tym przedmowa do poematu – fragment listu Norwida do Krasieńskiego:

dzielu temu dałem nazwę przypowieści, nie zaś powieści, a to z przyczyny, że intrygi i wezła dramatycznego, właściwego powieściom, wielce się tu wystrzegalem – nie o to mi szło, ale właśnie że o to raczej głównie, co zazwyczaj tylko pobocznie z właściwych powieści wyciągamy. [PW-3 79]

Owe „poboczne” zjawiska i stany duszy, ukryte na obrzeżach powieściowej narracji – w drobiazgowych opisach nocnych krajobrazów i w monologach wewnętrznych, gdzie perspektywa głównego bohatera zlewa się z perspektywą narratora – miały odtworzyć nieprzejrzystość bycia, sytuację egzystencjalną człowieka, który stopniowo sobie uświadamia, że pragnienie zdomowienia w kulturze czy też w przestrzeni jest złudne. Tylko z takiego punktu widzenia *sacrum* do pewnego stopnia staje się dostępne w *Quidamie* – jako horyzont teraźniejszości, która w spontanicznym doświadczeniu wydaje się wszechobejmująca, tzn. pozbawiona granic. Egzystencjalne uprzywilejowanie tego, co „poboczne”, wiąże się przy tym ściśle ze szczególnym usytuowaniem protagonisty, syna Aleksandra z Epiru, czyli z jego peryferyjnością.

Poemat można by anachronicznie określić jako „instalację” zbawienia. Rozpoznanie sensu wydarzeń wymaga od konkretnego czytelnika, by się przeobraził. Bodźcem do tego procesu zbawienia są zaś ślady „historii świętej” ukryte w świecie przedstawionym *Quidama*, widoczne – albo może lepiej: wyczuwalne – dla tych, którzy „mają oczy ku patrzeniu”, choć nie są do końca pewni, czy wzrok ich nie myli. Innymi słowy, w ujęciu bardziej poprawnym teoretycznie: młodzian z Epiru jest *alter ego* narratora, jego wcieleniem na przestrzeni poematu, pozwalającym zobiiektywizować poczucie zagubienia, które sprawia ból tak wielki, że wszelkie próby jego wyrażenia opierają się lirycznej bezpośredniości. Można by zaryzykować przypuszczenie, że owo zagubienie wiąże się z doświadczeniem podwójnego wyobcowania. Po pierwsze, narrator jest (tak jak sam Norwid) „emigrantem” (choć nie politycznym, podobnie zresztą jak nie był nim poeta w pierwszych latach pobytu we Włoszech), po drugie zaś – chce pogłębić swą wiedzę filozoficzną, zakorzenioną w kulturze pogańskiej, którą wciąż uznaje za własną, choć wyraźnie odczuwa jej wewnętrzną pustkę. Owa pustka narzuca się tym silniej w głównym ośrodku owej kultury, w stolicy imperium. „*Quidam*” poznaje niemożność znalezienia wyjścia z sytuacji duchowego zastoju. Perspektywa ta jest dostępna tylko w centrum cywi-

lizacji starożytnej, choć nie dla tych, którzy się w nim urodzili, lecz dla przybyszów z peryferii, którzy z kolei nie odkryliby owej bezwyjściowości, gdyby pozostali „u siebie”. Podwójna „peryferyjność” młodzieńca stanowi egzemplifikację poczucia wyobcowania, wyciskającego swe piętno na prawie całej twórczości Norwida, a zwłaszcza na jego tekstach poświęconych starożytności.

„Syn Aleksandra”, *alter ego* pełnego rozterek narratora, to – jak widzieliśmy – przybysz z Epiru, tzn. z górzystej, nieco zacofanej części imperium, na peryferiach Grecji właściwej. Nie jest typowym wygnańcem ani spiskowcem (właśnie to odróżnia go od młodych Żydów, cicho czekających pod domem Maga Jazona (PW-3 142)), ale poszukiwaczem mądrości, który przyjechał do centrum cywilizowanego świata, by udoskonalić się intelektualnie i duchowo. Wywodzi się wprawdzie z Grecji (choć jego matka pochodziła z Ilirii – na północ od Epiru – kojarzącej się z późniejszą Słowiańszczyzną) i utożsamia się z kulturą Hellady, krainy, po swym ujarzmieniu nie przestającej kulturowo oddziaływać na zwycięskich Rzymian. Rzecz jednak w tym, że syn Aleksandra czuje się – może z powodu swej „mieszanej krwi” – niepewny w tej przynależności. Ale właśnie dzięki owej chwiejnej tożsamości, która odróżnia się od opieszalej bierności Zofii z Knidos, młodzian z Epiru staje się wrażliwy na ruchy tektoniczne, mające wkrótce zmienić losy Rzymu. Syn Aleksandra nie jest więc w pełni „Grekiem” epoki cesarstwa (tzn. społecznie i intelektualnie jałowym wielbicielem piękna, pozbawionego odniesień do *sacrum*, które przejawia się tylko wyrzykowo – w „improwizacjach” Zofii z Knidos (PW-3 161)), ani tym bardziej Rzymianinem, przedstawicielem cywilizacji „praktycznej”, łączącej technikę i administrację z przemocą, ani wreszcie zwykłym barbarzyńcą. Żydem, oczywiście, nie może być (sami Żydzi zachowali bowiem swój – na ogół wrogi – dystans do rzymskiej rzeczywistości), a o chrześcijaństwie syn Aleksandra nie ma jeszcze wiarygodnych wiadomości. Kim więc jest? Jak już wspomniałem, jego wizerunek przypomina najbardziej samego Norwida, Polaka w Rzymie i Paryżu, emigranta poruszającego się po peryferiach elity tamtejszej polskiej społeczności, ale nie w pełni przez nią akceptowanego ze względu na pochodzenie (mianowicie z tej warstwy szlachty, która uległa stopniowej deklasacji – jego ojciec był zarządcą cudzych majątków) i na niepewną sytuację materialną. Mimo obiecujących początków nie stał się Norwid za życia sławnym artystą ani uznanym poetą. W najlepszym wypadku elita emigracyjna uważała go za literata-dziwaka, lubującego się w ciemnych obrazach, albo też za „wyrobnika” artystycznego, choć – trzeba to podkreślić – w latach pracy nad *Quidamem* autor nie stracił jeszcze nadziei, że zostanie w końcu doceniony. Wydaje się, że położenie Norwida na emigracji w istotny sposób przyczyniło się do jego obrazu Wiecznego Miasta. Rzuca się to w oczy, gdy porównuje się Rzym Norwidowski z Rzymem współczesnych pocie historyków francuskich.

3

Jak Rzym został przedstawiony w *Quidamie*? Czy obraz Wiecznego Miasta można aktualizować w podobny sposób jak wizerunek protagonisty poematu? Wydaje się, że w tym wypadku skojarzenia i analogie są jeszcze bardziej złożone, a owe komplikacje nie pozostają bez następstw dla wizerunku samego bohatera, choć umacniają zawoalowaną „polskość” jego perspektywy. Nieokreślona tożsamość syna

Aleksandra dość dobrze bowiem odzwierciedla wewnętrzne sprzeczności polskich prób ujęcia starożytnego Rzymu jako metafory XIX-wiecznej Europy. Nasuwały się wówczas dwa obrazy Polski. Z jednej strony, sytuowała się ona na „peryferii” (wobec „Zachodu”, Francji, Paryża), z drugiej zaś – miała ambicję reprezentowania „centrum” (czyli „Zachodu”) wobec na pół „barbarzyńskiej” Rosji, której ofiarą padła, podobnie jak Hellada za czasów zburzenia Koryntu. W trochę starszych niż *Quidam* Norwidskich dziełach, kojarzących się z Wiosną Ludów, Polska jawi się sama jako „środek” przestrzeni, będąc areną męczeństwa; w tym wypadku „geopolityka” zostaje podporządkowana historii zbawienia. Problem z Rzymem polega w tych porównaniach na tym, że starożytna stolica przypomina zarazem i Paryż Napoleona III, i Petersburg Mikołaja I²². Młodzieniec z Epiru jest przedstawicielem Grecji wobec rzymskiej cywilizacji przemocy, a synem matki z „Iliru” w stosunku do Rzymu jako miejsca, do którego mniej lub bardziej dobrowolnie przeniosły się grecka sztuka i filozofia. Wydaje się, że na obczyźnie owe tradycje są jednak pozbawione życia, tzn. dostarczają tylko form i tematów rzymskiej umiejętności kopiowania i powielania autentycznych arcydzieł (odpowiednikiem tego w sferze filozofii byłaby „praktyczna” etyka stoików). Nadal skuteczna pozostaje – choć może raczej siłą inercji – rzymska machina wojenna. Pod tym względem niewiele się zmieniło od czasów, kiedy miasto podbiło cały świat śródziemnomorski:

A czuleś ścianę gmachu poruszoną,
Mierzonych kroków masy szmer złowrogi.
– Orły, co w bramę głową pochyloną
Szły na chorągwiach, wojenne maszyny
Skrzypiące w marszu: cały system żywy
Energii, tudzież zagład i perzyny,
Elastycznością swą, miarą i siłą
Przerażał wszystko, co się doń zbliżyło –
Tak że widz w sobie powtarzał zdumiony:
„Bóg to Rzymianom wymyślił legiony!” [PW-3 194]

(Ostatnia linijka jest cytatem z dzieła rzymskiego historyka wojskowości Wegecjusza, na co zwraca uwagę sam poeta.)

Korzenie tej postawy, która cechuje rzymską kulturę za panowania Hadrianą, sięgały epoki, kiedy Rzym ujarzmił Grecję, podzieloną między miasta-państwa (początkowo udając, że broni jej niezależności przed Macedonią). We wspomnianym już wierszu *Profan* z poematu *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem* Norwid przytacza słynną anegdotę o wodzu Mummiuszu. Swym żołnierzom, którzy pakowali zdobyte skarby bogatego Koryntu (stosując się do „ukazów z Kapitolu wziętych” (PW-3 533)), zagroził, iż kto uszkodzi jakiś posąg greckiego bóstwa, będzie go musiał zastąpić dziełem własnych rąk. Anegdota ta była w XIX wieku powszechnie znana, ale istnieje spore prawdopodobieństwo, że poeta zawdzięcza ją lekturze 4-tomowego dzieła Jeana-Jacques’a Ampère’a²³ o dziejach Rzymu,

²² Na takie możliwości aktualizacji Rzymu Hadrianą (Paryż, Napoleon III, ale także Mikołajowski Petersburg) zwraca uwagę K. Trybuś (*Epopeja w twórczości Norwida*. Wrocław 1993, s. 74–83).

²³ Odnajdujemy tę historię w rozdziale *Spoliations et collections* (J.-J. Ampère, *L’Histoire romaine à Rome*. T. 3. Paris 1864, s. 599). Jean-Jacques Ampère (1800–1864) był synem słynnego fizyka André Ampère’a. Należał do bywalców salonu Pani de Récamier i dużo podróżował, m.in. do

L'Histoire romaine à Rome, wydane po raz pierwszy w roku 1856 i kilkakrotnie wznowianego²⁴, choć nie jest też wykluczone, że Norwid natrafił na nią, czytając samodzielnie (może w polskich lub francuskich przekładach) dzieła greckich i rzymskich historyków. Ampère podkreśla, że wspomniana w anegdocie grabież była praktykowana jeszcze za czasów Napoleona I, lecz – jak dodaje – „obecnie [tj. w połowie XIX wieku] można żywić nadzieję, że to się nie powtórzy”, po czym kontynuuje: „dziś już nie ma zwyczaju plądrowania miast, trzeba więc również zrezygnować z tego typu rabunku na wielką skalę”²⁵. Norwid zadaje kłam tej nadziei: określając postanowienia senatu rzymskiego, używa złowrogiego słowa „ukaz”. Skojarzenia z caratem i jego zaborczą polityką narzucają się same. Podobnie dzieje się w części XIX poematu, w której mowa o „niepokojach w prowincji, czy wojnie” (PW-3 179); „Cesarz-Jegomość”, choć „tłum przywykłał czuć go i z daleka / Lub czcić w posta-

Rzymu. Ch.-A. Sainte-Beuve, który w roku 1868 opublikował esej biograficzny zatytułowany *Jean-Jacques Ampère* („Revue des Deux Mondes” t. 77, nr 1) wspomina o jego wizycie u J. W. Goethego w Weimarze w 1827 roku. W rozmowie z J. P. Eckermannem weimarski klasyk wystawił młodemu Francuzowi piękne świadectwo: Ampère miał być prawdziwym „kosmopolitą”, nie podającym się „uprzedzeniem narodowym”, „wąskim wyobrażeniem wielu swych rodaków” (*ibidem*, s. 18). Autor eseju ubolewa nad losem tego pokolenia: „Iluż było podobnych młodzieńców, już za młodu intelektualnie dojrzałych i jakże błyskotliwych w chwili wejścia do świata literackiego, ale kto z nich wywiązał się w pełni ze swej misji i spełnił wszystkie obietnice!” (*ibidem*). Mimo dobrej opinii o wcześniejszych pracach filologicznych Ampère’a Sainte-Beuve nie ma najlepszego zdania o jego dziełach poświęconych historii Rzymu – uważa je za zbyt subiektywne. Ampère był bowiem według niego „literackim republikaninem” (w mowie mniej ezopowej oznaczało to, że nie zajmował się bezpośrednio polityką, ale będąc przeciwnikiem Napoleona III, wykorzystywał literaturę, by wyrażać swoje poglądy) i miał skłonność do demonizowania epoki cesarów. Sainte-Beuve wspomina o „sarkastycznym” określeniu „emigrant”, jakiego w liście do księżnej de Monchy użył Ampère w odniesieniu do samego siebie. Byłby to więc punkt widzenia trochę podobny do sytuacji V. Hugo, będącego jednak, w przeciwieństwie do Ampère’a, prawdziwym wygnańcem na wyspie Guernsey (a także czynnym politykiem). Słabość dzieła Ampère’a polega więc – zdaniem Sainte-Beuve’a, który wskazuje na jego młodszych kontestatorów, takich jak Th. Mommsen i L. Renier – na mniej lub bardziej świadomej aktualizacji Rzymu. Opisując dzieje Wiecznego Miasta, odnosi je Ampère do własnej epoki, sugerując związek między despotyzmem cesarów i Napoleonów (zwłaszcza Napoleona III). Dość jednoznacznym przykładem takiego poszukiwania podobieństw między starożytnością a współczesnością jest następujący fragment (Ampère, *op. cit.*, t. 4, s. 608): „Gdyby Juliusz Cezar był Washingtonem albo obywatelem starej Rzeczypospolitej Rzymskiej, wróciłby po wygaśnięciu swego stanowiska dowódczego do Rzymu jako prosty obywatel, broniony tylko przez swą sławę i ogromną popularność. Nie można było jednak spodziewać się tego po nim i wydawało się roztropne nie zdenerwować go ponad miarę”. Książę Ludwik Napoleon został pod koniec roku 1848 prezydentem II Republiki Francuskiej, lecz w roku 1852 nie zaryzykował kolejnych wyborów, tylko w grudniu 1851 dokonał zamachu stanu i po wygraniu plebiscytu został cesarzem Napoleonem III.

²⁴ W liście do M. Sokołowskiego (z 8 XI 1866) C. Norwid wspominał o artykule J.-J. Ampère’a *Rome sous Auguste d’après les poètes contemporains* („Revue des Deux Mondes” t. 66 (1866), nr 1): „Zobacz Ampère’a – ale ja to trochę dawniej i głębiej określiłem w *Quidam* – i jeden głos ojczysty nie zrozumiał, nie pojął i nie ocenił. [...] Wiek Adriana był renesansem wieku Augusta i modelował się jak dziś na Napoleonie I” (PW-9 263). Artykuł, do którego Norwid się odnosi, pochodzi ze spuścizny literackiej francuskiego historyka i eseisty wydanej pośmiertnie w roku 1867 w dwóch tomach jako *L’Empire Romain à Rome* (zob. Karłowicz, *op. cit.*, s. 64–65). Można wychodzić z założenia, że został napisany znacznie wcześniej i miał być częścią kontynuacji przywoływanego tu dzieła o Rzymie, opublikowanego w 1856 roku. Trudno sobie wyobrazić, by Norwid nie znał tej pracy.

²⁵ Ampère, *op. cit.*, t. 3, s. 592.

ci zwykłego człowieka”, kieruje się w takiej sytuacji – zdaniem ludu – „Myślami Cara”, które „zowią się: *Lo sy*” (PW-3 179). Można by dodać, że w trakcie drugiej wojny opiumowej z Chinami (trwającej jeszcze w czasie, gdy ukazały się dzieło historyczne Ampère’a i poemat *Quidam*) sami Francuzi (sprzymierzeni z Anglikami) splądrowali rezydencję letnią cesarza Chin. Podkreślenie negatywnych aspektów rządów Hadriana (relacji między skłonnością do kopiowania greckich dzieł a przemocą) niewątpliwie wynika ze specyficznie polskiej – porozbiorowej – perspektywy Norwida. Warto przy tym zwrócić uwagę, że jeden z głównych bohaterów *Quidama*, grecki filozof Artemidor, jest Koryntczykiem, tzn. potomkiem mieszkańców miasta obrabowanego i zburzonego przez Mummiusza. Sam Ampère podkreśla zresztą, że „w Rzymie zabór jest zasadą wszystkiego. [...] zabór przyczynił się do ich [tj. Rzymian] początków, wielkości i upadku”²⁶. Jego stosunek do rządów cesarskich (despotycznych) był daleki od entuzjazmu²⁷, co zaważyło również na jego ocenie Scypiona Afrykańskiego Starszego, którego uważał on za wcześniejszą odmianę Juliusza Cezara, grabarza rzymskiej wolności.

Różnica między Ampère’em a Norwidem polega na tym, że ten pierwszy spontanicznie stawia znak równości między starożytnym Rzymem a współczesną sobie Francją. W obu wypadkach przedkłada rządy republikańskie nad – z konieczności despotyczną – władzę cesarską. Jego perspektywa jest niejako naturalnie „wewnętrzna”: traktuje on siebie jako obywatela mocarstwa imperialnego. Wprawdzie w liście do księżnej de Monchy, powstałym podczas jednego z jego pobytów w papieskim wówczas Rzymie, Ampère nazywa się „emigrantem”, jednakże z Paryża (XIX-wiecznego „Rzymu”), opanowanego przez Napoleona III, zawistnego despote, sprawcę zamachu stanu z 2 XII 1851²⁸, wyemigrował dobrowolnie. Utożsamiając się z republikańskim Rzymem, ubolewa wprawdzie nad jego przemocą i barbarzyństwem wobec pokonanych, zwłaszcza wobec Grecji, ale milcząco zakłada, że Francuzi, gdyby we Francji znów został wprowadzony ustroj republikański, zachowaliby się lepiej. Tymczasem Norwid widzi w antycznym Rzymie – przynajmniej w sto-

²⁶ *Ibidem*, s. 591.

²⁷ Sainte - Beuve (*op. cit.*, s. 48) cytuje fragment, w którym Ampère po zakończeniu opisu Rzymu czasów pierwszego cesarza Augusta zwraca się doń w apostrofie, zarzucając mu, że przy zachowaniu pozorów wolności wprowadził w perfidny sposób despotyzm, „którego nieuniknione konsekwencje widzimy za panowania Twoich następców”.

²⁸ W liście do J. B. Zaleskiego (z 6 XII 1851) opisuje C. Norwid swe wrażenia z tego wojskowego przewrotu. Dziwi go obojętność paryżan, z wyjątkiem dwóch grup, wierzących w swe racje: „co najprostszego i najpocziwszego, to rozłamane na dwa obozy eksterminuje się” (PW-8 145; na temat tego listu zob. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek (przy współud. J. Czarnomorskiej), *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*. T. 1: 1821–1860. Poznań 2007, s. 470–471). Uważa jednak Norwid, że ich ofiary nie są „ofiarami na przyszłość” (PW-8 146), lecz zaledwie „konsekwencjami - niekonsekwencji” ustroju republikańskiego, wprowadzonego po rewolucji lutowej. Francja to, jego zdaniem (podobnie jak Rzym w *Quidamie*), kraj pozbawiony relacji z *sacrum*. Można by porównać opinię Norwida z intuicją K. Marksa, który w słynnym tekście *Osiemnasty Brumaire’a Ludwika Bonaparte’go*, nawiązując do Hegla, określa zamach stanu Ludwika Napoleona jako parodię przewrotu dokonanego przez jego stryja w 1798 roku. Polskiego poetę łączy z Marksem świadomość, że aktorzy II Republiki Francuskiej traktowali teraźniejszość jako rodzaj martwej przeszłości: „To koniec tym, którzy się z reprezentantów ludu na mandatariuszów - partii przerobili. To najwyższy stopień reakcji, która, będąc prześcigniętą, stała się niepotrzebną, zastąpioną” (PW-8 146).

sunku do Grecji²⁹ – po prostu okupanta, a różnica między epoką republikańską (symbolizowaną przez Mummiusza, który obrócił Korynt w perzynę) a epoką imperialną ma z jego punktu widzenia niewielkie znaczenie³⁰. Właśnie tu objawia się perspektywa „emigracyjna” Norwida. Rzymskie przekształcenia ustrojowe nie są dla niego istotne. Dla kogoś, kto został rzeczywiście wygnany z kraju opanowanego przez inną zaborczą potęgę – wprawdzie, w odróżnieniu od tej starożytnej, pozbawioną wszelkich pozytywnych cech – Rzym pozostaje przede wszystkim najeżdźcą. Cesarski Rzym spełniał jednak pewną misję „cywilizacyjną”, choćby w dziedzinie prawa, Hadrian zapisał bowiem „porządnie do księgi / Edykt ten albo ów p e r p e t u a l n y” (PW-3 137–138). Z tego względu Rzym cesarski jest, zdaniem Norwida, nie gorszy od republikańskiego (a jak już wiemy, z punktu widzenia ekonomii zbawienia imperium Juliusza Cezara i Augusta odegrało ważną – choć paradoksalną – rolę).

Inaczej niż w przypadku Ampère’a, sprawy Rzymu nie są jednak nigdy do końca „własnymi” sprawami Norwida. Aby się takimi stały, imperium musiałoby zmienić swą istotę. Gdyby Rzymowi udało się w pełni asymilować ducha Grecji, wtedy mógłby się przeobrazić w światowy podmiot prawdziwej misji cywilizacyjnej. Autor *L’Histoire romaine à Rome*, utożsamiając starożytny Rzym z Francją po roku 1789, interpretowałby ową misję w kategoriach postępu: Rzym nie zmienia swej natury, lecz – podobnie jak Francja w XIX wieku – udoskonala się (choć ruchy regresywne nie są wykluczone). Norwid nie wierzy w taką transformację „cywilizacyjną”. Z jego punktu widzenia sam człowiek musi się zmienić, tzn. „iść z krzyżem” za Chrystusem.

Rzym za panowania Hadriana jeszcze się nie przeobraził, choć w porównaniu z czasami „barbarzyńcy” Mummiusza niewątpliwie nabrał ogłady (co – z punktu widzenia Ampère’a – stało się kosztem wolności). Zarówno Ampère, jak i Norwid uważali jednak, że ów względny postęp cywilizacyjny (poprawa obyczajów) nie wiązał się z głębszym zrozumieniem ducha greckiego³¹. W epoce cesarów sztuka grecka zmieniła się – zdaniem tego historyka – w zbiór eksponatów umieszczonych

²⁹ Skądinąd wydaje się dość prawdopodobne, że zacytowany wcześniej opis legionu ściągniętego przez Hadriana do stolicy może być echem zamachu stanu dokonanego przez księcia Ludwika Napoleona. Wskazywałyby na to strach pewnych mieszkańców („Niektóre domy wraz drzwi zamykały / Same, lub wiatru osobnym podmuchem, / Nim żołnierz otarł je ramieniem z skały”. PW-3 194–195) a entuzjazm innych. Jeden z protagonistów *Quidama*, Mag Jazon, zwraca zaś uwagę na rozdarcie polityczne (społeczne?) panujące w stolicy imperium: „Nikt wszakże jasno nie widział przyczyny / Tak niefortunnej odmiany powietrza – / Mag tylko mówił – słyhać: »Są godziny / Różne – ta cięższa godzina, ta letsza; / Ta ma rozedrzeć, ta znów złączyć może«. / To mówił mędrzec, skarżąc się na łoże – –” (PW-3 195). Wypowiedź ta jest dobrą charakterystyką sytuacji panującej we Francji w 1851 roku.

³⁰ Zob. Karamucka, *op. cit.*, s. 127–128. Autorka zwraca uwagę, że Norwid reinterpretuje republikański Rzym łącząc postawy jego cnotliwych senatorów z obrazem Republiki Rzymskiej, jaki odnajduje u autorów tworzących w czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Odnosi się wrażenie, że to nie tyle owi sławni Rzymianie nobilitują polskich republikańców z XVI i XVII wieku, ile odwrotnie – pewien ideał polskiego męża stanu (do którego sami Polacy na ogół nie dorastali) nadaje owym rzymskim patrycjuszom status mityczny.

³¹ Nie oznaczało to wcale, że zaprzestano pozbawiać Grecji jej skarbów sztuki, choć zajmowali się tym już nie barbarzyńscy prostacy w rodzaju Mummiusza, lecz znawcy, a metody były mniej drastyczne (raczej wywieranie nacisku niż rabunek). Ofiarą tych akcji padały zarówno miasta, jak i osoby prywatne.

w rzymskich świątyniach, zamiast religijnej pełniących funkcję muzealną³². Taka ocena rzymskiego podejścia do sztuki greckiej właściwie odpowiada stosunkowi XIX-wiecznej Europy do średniowiecznych artefaktów i architektury religijnej. Podsumując, Ampère twierdzi, że obecność greckich dzieł artystycznych w stolicy imperium jest „jakby widocznym znakiem wejścia ducha greckiego w miasto będące już panem świata”, choć ów „duch” nie miał już nic wspólnego z autentycznym (chciałoby się rzec: „narodowym”) duchem greckim³³. Norwid ujmuje to zupełnie inaczej. Nadal uwydatnia perspektywę kraju podbitego przez bezwzględnych zdobywców, ale *implicite* zakłada, że epoka Hadriana jest lepsza od republikańskiego okresu ekspansji. Rzym „dobrych cesarzy” stracił bowiem swój zaborczy impet (jakkolwiek Trajan podbił jeszcze barbarzyńską Dację i pokonał Partów – można tu zauważyć analogię ze współczesnymi europejskimi mocarstwami, które zdobywały i kolonizowały terytoria w Afryce i Azji). Nie zmienia to jednak w niczym istoty tego państwa:

Rzym wtedy swym się Adryjanem cieszył,
Mniej bacząc, co się między gwiazdy działo;
Sto razy na dzień bok duchowi przeszył
Greckiemu rzymski, w swe go strojąc ciało; [PW-3 136]

Zarówno Ampère, jak i Norwid zdają sobie sprawę ze związku zachodzącego między duchową jałowością epoki Hadriana a przemocą, dzięki której Rzym stał się imperium, ale obraz zarysowany przez Norwida jest o wiele bardziej ponury. Świadczy o tym odwrócenie – w kontekście historii świętej – relacji między „ciałem” a „duchem”: to właśnie „grecki duch” powinien przemienić rzymskie „ciało”, a tu duch rzymski (obraz prawie bluźnierczy!) „bok duchowi przeszył greckiemu”, strojąc go w swoje rzymskie ciało, upodlając to, co u swych źródeł było greckie. Francuski historyk zakłada milcząco, że pod rządami republikańskimi (albo raczej po ich przywróceniu po okresie władania Napoleona III, którego Norwid sytuacyjnie upodabnia do „dobrych cesarzy”) Francja mogłaby stać się „lepszym Rzymem”. „Sekularyzacja” Rzymu cesarskiego nie jest dla Ampère’a problemem, ponieważ analogia z XIX-wieczną Francją i jej ambicjami imperialnymi pozwala interpretować to zjawisko w kontekście postępu oświeceniowego. W sferze sztuki dałoby się na tym tle skonstruować paralelę między muzealnością zrabowanych przez Rzymian greckich dzieł sztuki a stosunkiem europejskich kolonizatorów do zdobytych w Azji i Afryce świątyń i artefaktów, służących tam obrzędowi religijnemu, jednakże ten aspekt podobieństwa Francji – a także innych mocarstw europejskich – do antycznego Rzymu bardzo rzadko wtedy dostrzegano. Ważniejsza jest sprawa właściwego ustroju. „Dobrzy cesarze” nie byli, z punktu widzenia Ampère’a, tacy dobrzy. Hadrian przywołuje mu na myśl Napoleona III, który pragnął dorównać chwale swego wielkiego stryja, podobnie jak Hadrian zazdrościł sławy Trajanowi. Rękojmię niezakłóconego postępu stanowi przy tym przywrócenie ustroju republikańskiego (stało się tak we Francji na jesieni 1870, po bitwie pod Sedanem, kiedy Napoleon III trafił do niewoli pruskiej).

³² Ampère, *op. cit.*, t. 3, s. 609.

³³ *Ibidem*, s. 619.

Norwida zaś mniej interesuje okres republikański, ponieważ nie sposób go jednoznacznie zaktualizować. Można by wprawdzie, z jednej strony, połączyć starożytną *virtus* rzymską z tradycjami Rzeczypospolitej Obojga Narodów, z drugiej jednak strony – zaborczą polityką republikańskiego Rzymu, symbolizowana przez Mummiusza, znalazłaby swą analogię raczej w Rosji za panowania carów Piotra Wielkiego, Katarzyny II i Mikołaja I. Tak więc jako najciekawsza epoka (rozpatrując pod kątem możliwych analogii ze współczesnością) nasuwa się Norwidowi w *Quidamie* Rzym „dobrych cesarzy”, choć nawet ten Rzym zachowuje pewne właściwości XIX-wiecznej Rosji. Przeważają jednak cechy Francji Napoleona III, a zwłaszcza Paryża. Jest to okres może jeszcze nie dekadencji, ale zastoju – na razie niezauważalnego, lecz już zapowiadającego schyłek rzymskiej potęgi.

W odróżnieniu od Ampère’a, a także od większości francuskich pozytywistów (choć ten francuski historyk sam nie zaliczał się do ich grona), Norwid miał ambiwalentny stosunek do idei postępu. Postęp techniczny przy jednoczesnym obumieraniu ducha wiary uważał za pozorne osiągnięcie cywilizacyjne. Drugą stroną owego Norwidowskiego fatalizmu cywilizacyjnego była bowiem wiara poety w zbawienie, bo to właśnie na peryferiach imperium urodził się Chrystus, Bóg-człowiek i zbawiciel, który miał nadać dziejom nowy sens. Ukryta nadzieja Ampère’a na wskrzeszenie francuskiej republiki wynikała również z mniej lub bardziej świadomej wiary w ekonomię zbawienia, choć zmartwychwstałego Chrystusa zastępowała tu idea postępu, doskonalenia cywilizacyjnego. Francuscy intelektualści, rówieśnicy polskich romantyków, byli na ogół agnostykami, ale poszukiwali namiastki *sacrum* w historii, albo też – jak w przypadku Charles’a-Augustina Sainte-Beuve’a, autora *Port-Royal*, monumentalnego dzieła o jansenizmie – zajmowali się analizą zjawisk religijnych z przeszłości w odniesieniu do „Wielkiego Wieku” Ludwika XIV, często traktując XVIII stulecie, a także własne czasy jako schyłkowe, choć nie tracili nadziei na odrodzenie kraju.

4

Na czym polega dekadenccki charakter Hadrianowego Rzymu? Wydaje się, że wiąże się on właśnie z pewnego rodzaju agnostycyzmem. Wspomniałem już, że atmosfera duchowa czasów Hadriana kojarzy się narratorowi w *Quidamie* z „s y s t e m a m i - a t o m ó w”. W Rzymie nikt już nie wierzy w bogów (tzn. w ich realną obecność w przedmiotach obrzędowych, np. w posągach: „co znaczy na zimnej miednicy / Popiół, gdy mirry braknie w kadzielnicy”). Religie zastępuje, z jednej strony, estetyka („muzealny” stosunek do przedmiotów kultowych, eksponujący ich artyzm), z drugiej – katalogizacja zjawisk religijnych i badania nad ich genealogią. Rzymscy mędrcy zajmują się mitologią oraz teologią porównawczą *avant la lettre* – przykładem rozmowa Hadriana z mistrzem Artemidorem, w której cesarz zastanawia się nad relacją między religiami starożytnej Azji a religią grecką, kwestionując przy okazji chrześcijaństwo jako religię objawioną:

„Egipt? – tym samym Adryjan akcentem
Ciągnął – przykryta rzecz czasowym mętem:
Egipt jest wcale nie to! – w księgach Judy,
Gdzie różne baśnie są – także i cudy,
O Abrahamie mówią, iż ten syna
Miał ofiarować. – Są, co byli dalej

W ofiarowaniu –"
 [.]
 „A lubię rzeczy wywodzić z korzenia –
 A te mi Żydy bredzą swe marzenia –
 A nie tą drogą iść ma [...]”
 [.]
 Mniemam – że i ta Chrześcijań doktryna
 Nie jest w swej pierwszej legendzie. [...]” [PW-3 182–183]

Rodzi się więc – podobnie jak we Francji Napoleona III – religioznawstwo, idące w parze z mniej lub bardziej świadomą sakralizacją sztuki, która przejmując rolę religii *sensu stricto*. Norwid próbuje przeciwdziałać tej tendencji estetycznego ubóstwienia poprzez rekontekstualizację romantycznej koncepcji fragmentu, który (w odróżnieniu od gładkiej sztuki akademickiej) stanowi rękojmię autentyczności. Wskazuje na *sacrum*, lecz nie zastępuje go. To, co źródłowe (inaczej niż rzymskie kopie z „bez-plamnego marmuru” (PW-3 173)), stanowi ruinę, ale takie „zwaliska”, przede wszystkim greckie, budzą jeszcze szacunek i żal (jakież musiały być wspańnię w epoce rozkwitu), wywołują wrażenia estetyczne, choć ów „odłam [...] jakiejś świątyni, / Gdzieś barbarzyńskim roztartej obuchem –” nie odgrywa już żadnej roli w historii świętej, może dlatego, że jest zbyt „czysty”, tzn. beczasowy, czyli oporny wobec „hybrydyzacji”, i dlatego nadaje się jedynie do kopiowania w „bez-plamnym marmurze”: „Nikt zeń całości nowej nie uczyni, / Ni ją spokrewni z cudzoziemskim duchem” (PW-3 86).

Okazuje się więc, że nie tylko rzymska zaborczość i praktycyzm przyczyniły się do zapomnienia o *sacrum*. Również Grecja ma pewne słabości, które nie wynikają z jej dekadencji, lecz z radykalizacji jej idei konstytutywnej. Grecja jest bowiem bezpłodna przez swą „wyłączność” (to kolejne Norwidowskie słowo-klucz), symbolizowaną przez biel marmuru (zob. też wiersz *Marmur-biały* (PW-1 100–101)). Obecnie – tzn. za rządów Hadriana – owa bezpłodność idzie w parze ze słabością, ale można by mniemać, że w okresie największego rozkwitu kultury greckiej – w czasach „Fidiaszowych” i „Peryklesowych” – mogła ona być siłą jako swoista samowystarczalność estetyczna. Grecja nie pozwala się mieszać z innymi kulturami, ani jako całość, ani jako fragment. Owa grecka wyłączność fascynuje syna Aleksandra pod względem estetycznym, ale zdaje on sobie sprawę, że teraz trzeba czegoś innego, choć nie potrafi jeszcze nadać kształtu owemu nowemu ideałowi (współczesna mu Grecja sprowadza się natomiast do samych „kształtów” pozbawionych żywej duszy).

Pod tym względem młodzieniec nie jest już „synem podbitego narodu” (Grecji „zgwałconej” przez Mummiusza), domagającym się zemsty (jak np. Irydion Krasieńskiego), ale przedstawicielem niejednorodnego – pod gładką powierzchnią – organizmu cywilizacyjnego, w którego głębi – poniżej poziomu świadomości – dokonują się równocześnie dwa procesy: obumierania i odradzania. Wyniki pierwszego z nich są widzialne. Drugi objawia się tylko pośrednio, poprzez nastroje refleksyjne, budzone przez wrażenia zmysłowe. „Mirry” zabrakło w „kadielnicy”, lecz symbolem staje się odurzający zapach kwiatów, które młodzieniec z Epiru znajduje w swej gospodzie, przysłane przez nieznaną mu osobę (narrator wyjaśnia, że chodzi o chrześcijanina-„Quidama” (Gwidona), któremu syn Aleksandra kazał dać chleba, kiedy pretor go przesłuchiwał (PW-3 118–119)):

Chwilę więc myśląc: „od kogo są kwiaty?” –
 Już miał zapomnieć syn Aleksandrowy,
 Od kogo ulga przez ich aromaty
 Do ociemnionej ludziorz wnikła głowy;
 Tak – rzeczywistość niewdzięczna jest treści,
 Lubo z niej żyje przez to, że ją mieści –
 [.]
 Balsam to wszakże, w ó w c z a s tyle skryty,
 Ile pomijan dziś, lub nadużyty – [PW-3 187–188]

Wrażliwość syna Aleksandra, jego otwartość na symboliczny wymiar rzeczywistości wynika z pewnej niedookreśloności duchowej. Wprawdzie nie jest on w stanie odczytać znaków czasu – zadaje jednak pytania, poszukuje odpowiedzi; właśnie dlatego opuścił zakątek imperium, w którym się urodził: „Siły go z progów rodzinnych wyrwały, / [...] W świat poszedł szukać prawdy i mądrości” (PW-3 188). Owa niedookreśloność jest zupełnie różna od regresywnej postawy Żydów (zwłaszcza Barchoba) w *Quidamie*. O ile Barchob reprezentuje perspektywę obrońcy podbitego narodu, który przyswoił sobie kulturę rzymską tylko po to, by później tym skuteczniej walczyć z jej potęgą, o tyle młodzieniec z Epiru jest typowym „prowincjuszem” czasów „dobrych cesarzy”, tzn. przybyszem z peryferii do centrum (w kontekście połowy XIX wieku w przypadku Norwida – z Polski do Paryża). Właśnie uwzględnienie tej podwójnej perspektywy: „politycznego” wygnańca i poszukiwacza wiedzy „cywilizacyjnej” (narrator wyraźnie sprzyja punktowi widzenia syna Aleksandra), jest w poemacie Norwida najbardziej oryginalne, zwłaszcza w porównaniu z romantyzmem Mickiewiczowskim, z jego skłonnością do podporządkowania dziejów (m.in. starożytnego Rzymu) walenrodzynom. Taką postawę ukrytego buntu, typową dla Żyda Barchoba, ucznia Maga Jazona, narrator kojarzy z „żarem”, który przeciwstawia „zapałowi”:

Barchob nasz z ogrodu
 Wyszedł, do miasta kwapiąc się ulicą.
 Co czuł? – wysłowić tego niepodobna:
 Ogromna przyszłość, rzeczywistość drobna –
 Żar – bo nie zapał – żaglem, trud kotwicą; [PW-3 169]

Żar to siła niewystarczająca w walce – to jednostkowe doświadczenie, które w przypadku niepowodzenia łatwo wygasa. „Zapał” udziela się natomiast innym i stanowi warunek prawdziwego bohaterstwa. Różnica pomiędzy synem Aleksandra a Barchobem jest dość jasną polemiką z polskim mesjanizmem romantycznym. „Prowincjonalny” kontekst tej kontrowersji pozwala znów połączyć *Quidama* z ówczesną historiografią francuską.

Perspektywa prowincjonalna jako klucz interpretacyjny do dziejów Rzymu występuje bowiem np. w wydany w latach 1840–1847 obszernym dziele historyka Amédée Thierry’ego o Galii za czasów rzymskich³⁴. W pierwszym tomie tego opracowania (*Histoire de la Gaule sous l’administration romaine*), stanowiącym

³⁴ Amédée Thierry (1797–1873) zajmował się przede wszystkim historią Galii sprzed podboju przez Juliusza Cezara, a następnie napisał dzieło o rzymskiej Galii. Był młodszym bratem lepiej znanego historyka Augustina Thierry’ego (1795–1856), autora popularnego (ze względu na żywą narrację) w pierwszej połowie XIX wieku dzieła o podboju Anglii przez Normanów (*Histoire de la*

ogólny zarys rozwoju kultury i instytucji rzymskich, Thierry podkreślał, że w okresie cesarstwa właśnie prowincja wywierała decydujący wpływ na losy imperium (miał tu na myśli Hiszpanię, skąd pochodzili Trajan i Hadrian, oraz Afrykę, z której wywodziła się dynastia Sewerów; jeszcze później Galia uzyskała podobne znaczenie). Autor zaznaczył, że takim prowincjonalnym podmiotem, wnoszącym poprzez swą peryferyjność coś nowego do ducha imperium, nigdy nie mogła być Grecja, ponieważ zarówno przed podbojem przez Rzym, jak i później charakteryzowała się wspomnianą już w kontekście *Quidama* wyłącznością, oznaczającą początkowo wykluczenie z *polis* wszystkich „obcych”, a później – niezgodę na ich równouprawnienie. Odosobnienie stanowiło bowiem „zasadę, na której oparta była konstytucja greckich [miast-]państw” (T 23–24). Ciekawe, że owa „ekskluzywność” wiąże – zdaniem francuskiego historyka – grecką ideę państwa z rzeźbiarską koncepcją piękna³⁵. Thierry uważał bowiem, iż sama zasada konstrukcyjna greckich państewek sprzeciwiała się próbom zbliżenia się lub asymilacji społeczności i ludów (T 23). Zasada ta może być, w zależności od etapu historycznego, zarówno siłą, jak i znakiem słabości. Owa grecka wyłączność (i wewnętrzne rozbicie) przyczyniła się i do rozkwitu, i do schyłku, a wreszcie do upadku Grecji. Przypomina się tu znów Norwidowski opis Zofii z Knidos, uwydatniający wyłączność jej piękna, przyrównanego do zrujnowanej świątyni, której nie sposób już przywrócić do pierwotnej doskonałości, a która nie może też służyć za podstawę czegoś nowego.

Zupełnie inaczej historyk opisuje rzymską formę polityczną – jego zdaniem – „ruchomą i postępową” (T 25), bo ściśle związaną ze zmianami społecznymi dokonującymi się w Wiecznym Mieście. Właśnie owa niestabilność, spowodowana przez coś, co można by anachronicznie określić jako walkę klasową, rozpętała ruch ekspansywny, który doprowadził nie tylko do podboju miast (a później ludów i „innych ludzkich ras” (T 25)), lecz także – w miarę upływu czasu i dzięki włączeniu tych ujarzmionych, mniej lub bardziej obcych żywiołów – do przeobrażenia samego Rzymu. Stał się on „głową prawdziwego społeczeństwa” (T 25), coraz bardziej pojemnego. Ten proces społeczny sprawił w końcu, że Rzym stracił swą „własną narodowość”. Zasadą Rzymu okazuje się idea zrzeszania (*association*) (T 30), podczas gdy Grecją, podzieloną na liczne miasta-państwa, rządziła „przemoc”, polegająca na „przeciwstawieniu rasie rasy, człowieka człowiekowi” (T 26). Proces zrzeszania osiągnął swe apogeum za czasów „dobrych cesarzy” Trajana i Hadriana, którzy pochodzili z Hiszpanii, tzn. z prowincji (choć byli przecież Rzymianami w tym sensie, że urodzili się w miastach, które urosły z pierwotnych rzymskich kolonii wojskowych). Thierry podkreśla „kosmopolityzm” Hadriana: „Wybudował [on] wille w Tyburze [tj. Tivoli], która słynęła z tego, że chciał w niej odtworzyć obrazy zabytków i podobizny najsłynniejszych miejsc w imperium” (T 174). Próbował otaczać się „miniaturowym światem rzymskim”. Ten sam motyw pojawia się też w *Quidamie*, a mianowicie w jednym z fragmentów dziennika syna Aleksandra, który przypad-

conquête de l'Angleterre par les Normands). Obaj bracia regularnie publikowali eseje w „Revue des Deux Mondes”.

³⁵ Nieco podobną tezę wysunął J. Burckhardt w słynnym dziele *Die Kultur der Renaissance in Italien* w związku z włoskimi miastami-państwami czasów renesansu – zob. tytuł rozdz. 1: *Der Staat als Kunstwerk* (Państwo jako dzieło sztuki).

kowo trafia w ręce Zofii z Knidos. Owa „rzecz nowa” cesarza („Będzie to jakby historii zwierciadło, / Będzie to jakby sztuki abecadło, / Ogromne dzieło i praca niemała!” (PW-3 98)) pozwala również dowartościować prowincje, do których „rozchodzą [się] okręty: / To z robotnikiem, to z ciętym marmurem”, przy czym Norwid *explicitie* uwydatnia status stolicy jako środka imperium: „Rzym jeden Rzymem, a świat – jego murem” (PW-3 98).

Francuski historyk zwraca uwagę na administracyjne zdolności Hadriana, związane z jego skłonnością „klasyfikacyjną” (T 175). Istotne dla tendencji spajającej różnorodne pierwiastki w imperium (m.in. „Miasto” z „prowincją”) okazują się tu „osobiste”, „monarchiczne” (T 175) rządy cesarza. Ujednolicenie systemu prawnego (zwłaszcza dzięki wspomnianemu również w *Quidamie* „edyktowi wiecznemu”) wiąże się organicznie z rozwojem imperium w kierunku monarchii. Temu „formalnemu” procesowi unifikacyjnemu nie towarzyszyło jednak – przynajmniej na poziomie oficjalnie uznanych religii i wierzeń – ożywienie ducha. Tu prowincja wniosła niewiele, a wpływ Grecji okazał się raczej negatywny. Zdaniem Thierry’ego „greckie idee spowodowały przede wszystkim rozkład religii” (T 302), przy czym historyk miał na myśli nie tylko wpływ greckiej filozofii, lecz także mitologię, której synkretyzm „podważył proste i surowe obrzędy pierwszych Rzymian” (T 302). W obliczu wskrzeszenia sił imperium za sprawą jego zjednoczenia się (T 299) zachodził pewien paradoks polegający na tym, że istotną rolę w procesie unifikacji duchowej odegrały właśnie religie nie dające się pogodzić z rzymskim modelem społecznym. Chodzi tu o te wyznania, które nie uległy rzymskiemu synkretyzmowi, lecz zachowały swą „wyłączność”, co – w odróżnieniu od jałowej wówczas ekskluzywności greckiej – w wypadku judaizmu i rodzącego się chrześcijaństwa okazało się ich siłą. Właśnie owe wyłączne (i dlatego prześladowane przez władze rzymskie) religie mogły – zdaniem Thierry’ego – wypełnić duchową próżnię rzymskiego świata (T 306–307).

Natrafiamy tu na kolejną sprzeczność. Z jednej strony, rozkładowy wpływ filozofii greckiej pozbawił wiarygodności dawne wierzenia politeistyczne, ale z drugiej strony, stworzyła ona – zwłaszcza stoicyzm – koncepcję jednej ludzkości (zjednoczonej w idei ludzkości), której „dusza” waha się między wątpliwością („negacja wszelkiego”) a rodzajem „wiary” („wiary we wszystko”. T 311). Idea ludzkości przyoblekła się w ciało dzięki rządóm cesarskim. Rozwój imperium zbliżył bowiem wszystkie jego ludy (Rzym, Italię i prowincje), choć owa „rewolucja polityczna” nie zawsze była pokojowa. Zdaniem Thierry’ego owym wspólnym przeżyciom politycznym i społecznym musiała towarzyszyć „rewolucja moralna”, odwołująca się do „uniwersalnego poczucia wzajemnej dobrej woli, równości, braterskiej dobroczynności” (T 309). Decydujący był tu znów wpływ stoicyzmu, choć niewielu mędrców umiało wcielić jego zasady w życie; w większości wypadków religia „dobrej woli” pozostawała niejasnym przeczuciem. Jednakże „wszystkie serca otwierały się nań” (T 309). Właśnie dzięki tej – wprawdzie mglistej – otwartości chrześcijaństwo mogło połączyć ideę „doczesnych rządów Rzymu” z koncepcją „duchowego panowania Jezusa Chrystusa”. „Pokój rzymski”, *pax Romana*, okazuje się nagle „narzędziem i symbolem innego pokoju, który sam Bóg poprzez swoje przyjście podarował światu” (T 331).

Paradoksy procesu jednoczenia rzymskiego imperium, wyłożone przez francu-

skiego historyka, przypominają (przypadkowo albo nie) konstrukcję Rzymu jako centrum starożytnego świata i jego stosunek do peryferii ukazane w *Quidamie*. Rzymowi udało się wykorzystać (choć nie zasymilować) grecką wyłączność, razem zresztą z innymi śródziemnomorskimi tradycjami kulturowymi, które – z wyjątkiem judaizmu – okazały się jednak mniej „wyłączne” niż Grecja. Dzięki wewnętrznemu rozdarciu Wiecznego Miasta, które wyzwoliło wielką energię skierowaną na zewnątrz, powstało potężne państwo oparte na przemocy. Nie udało się natomiast Rzymowi stworzyć syntezy duchowej składników imperium. Wręcz przeciwnie, to, co rzymskie i – w pewnym (anachronicznym) sensie – „narodowe”, samo się zagubiło w trakcie zaborczej ekspansji. Rzym stał się przestrzenią pozbawioną własnego ducha, powierzchni bez głębi. Właśnie taki Rzym zarysowuje Norwid w *Quidamie*. Odradzanie głębi, nadawanie bezdusznemu organizmowi nowego ducha okazuje się zadaniem dla tych peryferii, których wyłączność jest – w odróżnieniu od Grecji – jeszcze żywa, przede wszystkim dla Judei. Jednakże Izrael był za słaby, by pokonać rzymskiego kolosa. Owa słabość wynikała nie tylko z tego, że Rzym dostrzegał (i odrzucał) nieposkromioną wyłączność, lecz także z tendencji samego Izraela, by podkreślić własną ekskluzywność wobec duchowej pustki Rzymu. Jedynym sposobem przezwyciężenia tej niewspółmierności (z jednej strony: rzymska nijakość, z drugiej zaś – żydowska wyłączność) byłaby jakaś nowa wyłączność – wyłączna z punktu widzenia Rzymu, choć sama (w odróżnieniu od Izraela) nie ujmująca siebie w ten sposób. W tym wypadku postrzeganie jej jako nieprzyswajalnej wyłączności można by – z wyższej perspektywy – interpretować jako obietnicę odnowienia uniwersalności duchowej.

Oryginalność poematu Norwida (albo inaczej: poetyckie dopełnienie paradoksu wyłożonego dyskursywnie przez współczesnych mu historyków francuskich) polega na tym, że czytanie *Quidama* – konkretyzowanie jego ukrytych (choć skądinąd również jawnych) sensów – pozwala doświadczyć „na własnej skórze”, jak to, co z dominującej perspektywy kulturowej wydawało się „wyłączne”, okazuje się zapowiedzią nowej uniwersalności, pomijaną przez większość mieszkańców Wiecznego Miasta, przeczuwaną przez przybysza z prowincji (dla którego perspektywa „imperialna” nie jest czymś oczywistym), ale zrozumiałą dopiero *ex post* z punktu widzenia człowieka „nowoczesnego”, który odgaduje podobny paradoks w otaczającej go rzeczywistości, zwłaszcza gdy – jak Norwid – jest emigrantem z peryferii Europy, człowiekiem, który dotarł do jej zlaicyzowanego, agnostycznego centrum, do Paryża Napoleona III – stolicy sztuki i nauki, do siedziby Stowarzyszenia Antropologicznego, do redakcji „Revue des Deux Mondes”. Konkretyzacja ukrytych i jawnych znaczeń *Quidama* w świetle niesymetrycznej relacji między peryferią a centrum pokazuje, że poemat i teraz – w roku 2021 – nie stracił swej „aktualności”. W dalszym ciągu jego lektura – wymagająca niemałego trudu – spełnia rolę „poetyckiej instalacji zbawienia”.

Abstract

ARENT VAN NIEUKERKEN University of Amsterdam
ORCID: 0000-0002-4524-4637

**THE WORLD OF “QUIDAM” AND A PERIPHERAL PERSPECTIVE OF THE SON
OF ALEXANDER OF EPIRUS AGAINST THE IMAGE OF ROME IN FRENCH 1850S
HISTORIOGRAPHY (JEAN-JACQUES AMPÈRE, AMÉDÉE THIERRY)**

The Polish Late Romantic poet Cyprian Norwid (1821–1883) is the author of a long and captivating narrative poem *Quidam* (written between 1854 and 1859) in which he focuses on Rome during the reign of the emperor Hadrian. In this poem Norwid devotes much attention to the relation between the old, gradually declining pagan world (Greece and Rome) and the revealed religions from the Orient (Christianity and Judaism). This narrative about the time of intellectual and spiritual transition owes its originality to a particularly Polish (East Central European) perspective. It appears that the specific ambience of Hadrian's Rome, the interdependence between old and new is illustriously shown by the title *quidam* (meaning Alexander's son) who has arrived from the periphery of the Empire to its centre. A similar “provincial” perspective is sometimes found in contemporary French historiography (Amédée Thierry), but it has a different sense. French historians, while somewhat deliberately actualising Roman history, tend to identify the fate of the Empire with contemporary France (although Gaul was Rome's province). Norwid's more complicated attitude is reflected in the construction of the main protagonist (Alexander's son). Due to his origin, he never identifies with Rome, but he feels strongly attracted to ancient Greece, although he also notices the absence of vitality of the “exclusive” Greek spirit. Alexander's son is existentially privileged since he understands the emptiness of his times, but he lacks the ability to fill this void with a new life. It is possible to transfer the relation between the Empire's periphery (the province) and its centre (Rome) to Norwid's times and to link it with his status as a Polish emigré in France, although there exists no full symmetry between these two worlds. The perspective of the narrator of *Quidam* often merges with the point of view of Alexander's son, but the difference is that the former knows more: he can grasp the fate of his main character in the context of “holy history” (*Heilsgeschichte*). Their closeness contributes – on the other hand – to the possibility of a non-political actualisation of the poem (going beyond the allegory of Poland: Greece oppressed by its neighbours, and Russia as Rome). Norwid's epoch was—from his “peripheral” point of view—characterised by similar intellectual and spiritual emptiness as that in Hadrian's Rome.